

DERRIDA *VERSUS* RICOEUR. VARIAZIONI SULLA FENOMENOLOGIA DEL TEMPO

di **Marco Salvoli**

SAGGI

Senza ritorno di coscienza, il punto
tra memoria e desiderio si sposta,
è alla deriva di un gorgo.
Passato ed avvenire s'invertono
su di sé si capovolgono, delfini
o tonni nella rete del senso¹.

Il problema eminentemente fenomenologico della relazione tra tempo e intenzionalità è al centro del tentativo husserliano di fondare la logica in modo non psicologista. Un tentativo di fondazione siffatto deve affrontare, tra l'altro, interrogativi che riguardano la capacità di un atto situato nel tempo di avere come correlati intenzionali contenuti onnitemporali, descrivendo la relazione tra l'*éidos* intelligibile e il flusso di coscienza². Più semplicemente, una fenomenologia della coscienza del tempo deve almeno mostrare la possibilità di percepire oggetti che si estendono nel tempo, come ad esempio, una melodia. Se infatti si riuscisse a mostrare che il tempo come durata si dà all'intuizione, evitando di pensarlo come forma a priori della sensibilità (Kant) o attraverso un procedimento associativo ricorrendo alla rappresentazione fantastica (Brentano), allora sarebbe possibile fondare l'analitico sull'estetico e l'evidenza apodittica su quella assertoria, giungendo all'intuizione eidetica delle essenze, ossia ad una visione concreta degli universali. È infatti nel problema del tempo che si rivela con più pregnanza il *novum* della fenomenologia: l'*apriori* materiale come sintesi data all'intuizione e non al giudizio³.

Per l'importanza strategica che rivestono all'interno dell'orizzonte aperto dalle ricerche husserliane, le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*⁴ costituiscono uno dei "pretesti" più significativi per approfondire un aspetto del confronto tra Derrida e Ricoeur, pensati come lettori di Husserl⁵. Pertanto, confronterò il quinto capitolo de *La voce e il fenomeno* "Il segno e il batter d'occhio"⁶ con il secondo capitolo di *Tempo e racconto III*: "Tempo intuitivo o tempo invisibile? Husserl di fronte a Kant"⁷. Le parti in esame verranno intese come libere variazioni a margine delle analisi del fondatore della fenomenologia. In questo modo, contribuiranno a mostrare come le proposte specifiche di Ricoeur e di Derrida si originano, pur differenziandosi nelle conclusioni, dalle medesime critiche rivolte a Husserl⁸.

1. Derrida: la generazione del punto-sorgente

La posizione di Derrida nei confronti del testo husserliano è eminentemente decostruttiva. In primo luogo, perché, limitando i propri lavori maggiori ad "introduzioni", Derrida non accetta la fusione di orizzonti tra il proprio pensiero e quello di Husserl, ovvero non assume come fatto acquisito la fenomenologia trascendentale, pur elaborando le proprie domande a partire da questo stile di pensiero. In secondo luogo, perché Derrida condensa le proprie riflessioni intorno agli elementi finali (la genesi passiva), marginali (l'origine della geometria) o collaterali (il segno, la voce e la scrittura) del pensiero husserliano.

Se l'analisi fenomenologica può essere praticata propriamente a partire dalla "conversione"⁹ consistente nell'*epoché*, allora tutti i testi di Derrida devono essere considerati come una messa in questione di questa differenziazione dall'atteggiamento naturale e come un problematico indugiare sulla soglia. Accogliendo la posizione equilibrata di R. Bernet¹⁰, considererò il contributo di Derrida al movimento fenomenologico come una "philosophie de la représentation originaire". Già a partire dalle prime osservazioni svolte da Derrida a margine del *corpus* husserliano, dovrebbe essere chiaro che tale interpretazione consiste in una critica della possibilità dell'atto di riduzione fenomenologica proprio sul fondamento della suo carattere temporale¹¹, dell'essere cioè inserito in un flusso e contemporaneamente dell'esserne indipendente. In questo modo, la decostruzione dell'impianto "idealistico" della fenomenologia trascendentale include il necessario impegno ad esplicitare le implicazioni della "durata" dell'atto di riduzione fenomenologica. Il tentativo derridiano di pensare tale estensione, nonostante la richiesta di Husserl che vorrebbe che la riduzione fosse eseguita «d'un sol colpo»¹², mette profondamente in questione il senso stesso della fenomenologia del tempo. In effetti, se l'atto della riduzione, perché esteso, non si può mai compiere in pienezza, tale conversione –istituendo il campo originariamente rappresentativo della coscienza– può confermare solamente l'evidenza della contaminazione dell'empirico e del trascendentale. Pertanto, il nucleo del lavoro di decostruzione operato da Derrida al livello della temporalità –e cercherò di dimostrarlo sui testi– consiste nel "differire" il compimento dell'*epoché*. Il significato del *temporeggiare*¹³, infatti, si manifesta nel tentativo di deviare ogni caduta negli esiti della metafisica della presenza, mostrando come lo stesso atto della riduzione segni l'irriducibile ritardo della coscienza sulle "cose stesse". Si tratterà allora di contestare: da un lato, la "superstizione" del dato immediato e, dall'altro, l'ingenuità della trasparenza che rende accessibile la verità in modo gratuito e senza possibilità d'errore. L'esitazione che dubita è infatti contrapposta da Derrida alla "conversione" richiesta dalla riduzione fenomenologica all'evidenza del vissuto di coscienza; se vi è una vena di scetticismo in Derrida, essa è solamente dettata dalle riserve nei confronti dell'accettazione incondizionata del «principio di tutti i principi»¹⁴.

Questa fondamentale riserva si è concretizzata nel ruolo giocato dal segno ne *La voce e il fenomeno*. Poiché Husserl definisce la verità attraverso l'evidenza in quanto presenza immediata alla coscienza, la fenomenologia si

determina nell'esclusione del segno come indice che, per Derrida, prefigura la riduzione dell'atteggiamento naturale. Avendo fatto *epoché* della materialità del segno, Husserl ha dovuto ridurre la differenza temporale – insita nell'atto di rappresentazione di un'alterità – alla puntualità dell'istante dell'intuizione. L'interpretazione di Derrida conduce, quindi, a ritenere che la riduzione di tale differenza alla puntualità – così come quella dell'indice all'espressione – sia dovuta alla decisione husserliana di mantenersi fedele al primato idealistico dell'intuizione immediata. Conseguentemente la fenomenologia, proprio in quanto costituisce la critica più sottile alla teoria rappresentativa della conoscenza¹⁵, è pensata da Derrida come "il progetto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza solamente restaurata della sua origine" (VF, 33).

È dunque per questi motivi generali, che *Il segno e il batter d'occhio*, capitolo dedicato al confronto con la fenomenologia del tempo, inizia addossando alla puntualità dell'istante la responsabilità di costituire il fondamento della metafisica, come sapere immediato e assoluto¹⁶. Il compito di Derrida consiste, in ultima analisi, nel mostrare come le stesse descrizioni della fluida continuità del tempo compiute da Husserl contestano all'origine la conclusione idealistica della puntualità della serie discreta degli istanti. Pertanto, se l'istante fosse solo il risultato di un'astrazione teoretica, allora verrebbe interdetta la possibilità di operare l'*epoché* "d'un sol colpo", ovvero senza alcun passaggio o mediazione che non siano riducibili – in prospettiva teleologica o asintotica – ad una coincidenza puntuale. In questo modo, il cammino verso "le cose stesse" sarebbe indefinitamente reiterato.

La lettura derridiana delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*, pertanto, è costruita essenzialmente intorno all'indecisione di Husserl tra la fedeltà idealistica all'evidenza del "punto d'origine"¹⁷ e la necessità di affiancare la ritenzione e la protensione¹⁸ all'impressione originaria. Le difficoltà insorgono infatti nel momento in cui occorre conciliare l'istantaneità del presente con la possibilità dell'apparizione del fenomeno della durata, in quanto intuizione del decorso di un oggetto temporale. Posto di fronte a questo enigma, Husserl deve affrontare il compito della difficile conciliazione di tempo e conoscenza: come intuire la "cosa stessa", se questa si dà alla coscienza come "sempre altra", a causa del divenire delle percezioni nel tempo?

Per Derrida, Husserl tenta di dominare il decorso temporale a partire dall'immediatezza dell'impressione originaria: la ritenzione è allora pensata come presenza dell'appena-passato e la protensione come attesa di ciò che sarà presente. Quindi, la durata temporale, pur distinguendosi dalla successione di istanti atomici, corrisponde ad una serie di impressioni presenti connesse da un sistema di rinvii. Tali rimandi sono poi costituiti in modo da non mettere mai in discussione l'archi-forma della presenza alla coscienza¹⁹. La ritenzione, in effetti, lungi dall'assumere una connotazione inconscia²⁰ o almeno passiva, rimane la forma dell'intuizione dell'appena-trascorso che costituisce il senso stesso del "passato". Così, ciò che comunemente si definisce come il contenuto di un ricordo, si costituisce attraverso la sovrapposizione di ulteriori ritenzioni che si modificano reciprocamente secondo una complicata struttura iterativa²¹.

Contestando l'auto-interpretazione husserliana di tale descrizione, il principale gesto decostruttivo di Derrida consiste nel far scivolare il concetto di ritenzione come ricordo primario verso la rammemorazione o ricordo secondario. In questo modo, egli sottomette entrambe le forme della datità del passato alla nozione di *traccia*, come elemento non-cosciente chiamato a costituire passivamente la presenza a sé del presente stesso. Lungi dal formare un'unità semplice (presente allargato), l'impressione originaria e la ritenzione formano una unità sintetica attraverso la dialettica di percezione e non-percezione. Tale gioco di presenza e assenza, evidenziato da Derrida, destabilizza la presunta continuità intuitiva del presente vivente, mentre ne illustra la costituzione in senso genetico. Attraverso questa interpretazione, pertanto, la condizione di possibilità del presente viene a sovrapporsi con quella di impossibilità. Applicando un tipico movimento del pensiero derridiano più maturo, si può dire che il presente vivente –sottoposto alla lettura decostruttiva– si manifesta come il primo e forse più decisivo elemento della serie degli *indécidabil*²².

Analizziamo ora con cura questo passaggio, che costituisce il centro della critica di Derrida a Husserl: “la presenza del presente percepito può apparire come tale solo nella misura in cui essa si compone continuamente con una non-presenza ed una non-percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari (ritenzione e protensione)” (VF, 99-100). In altre parole, il presente, nel momento in cui è percepito, non è più lo stesso, ma è già altro: è un passato ritenuto, un ricordo primario. La ritenzione, dunque, è presentazione dell'assenza costitutiva della presenza del presente²³. Così, il tempo appare come il continuo trapasso dall'impressione alla ritenzione, da un'attualità ad una non-attualità. In effetti, senza il momento “negativo” non si darebbe alcuna percezione del decorso che decreta la differenza, facendo sorgere sempre nuovi “ora”.

Secondo Derrida, io posso essere cosciente solo di qualcosa che è già passato, cioè di un già dato. Un vissuto è tale, se è ritenuto in quanto non è più pura impressione originaria, cioè se non è più attuale. È per questo che Derrida avvicina, pur senza confonderle, ritenzione e rammemorazione: “La differenza tra la ritenzione e la riproduzione, tra il ricordo primario e il ricordo secondario, è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, non tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione” (VF, 101).

Pertanto, la ritenzione e la rimemorazione trovano un terreno comune nella traccia, nel movimento della *différance*, in quanto processo e struttura della ripetizione che costituisce la presenza del presente stesso: “Una tale traccia è, se si può mantenere questo linguaggio senza contraddirlo e cancellarlo subito, più “originaria” della stessa originarietà fenomenologica. L'idealità della forma (*Form*) della presenza implica in effetti che essa possa ri-petersi all'infinito, che il suo ritorno, come ritorno dello stesso, sia all'infinito necessariamente inscritto nella presenza come tale; che il ri-torno sia ritorno di un presente che si tratterà in un movimento finito di ritenzione” (VF, 103).

La traccia, col relativo movimento di iterazione, emerge dallo spazio della non-percezione aperto nel presente vivente dal lavoro necessario della ritenzione. Non coincidendo né con la ritenzione né con la rimemorazione –che rimangono al livello della coscienza– la traccia allude al momento della gene-

si stessa della presenza del presente, in quanto forma temporale della percezione. Inoltre tale rinvio al movimento di costituzione della coscienza stessa del presente, movimento localizzabile in un passato che non è mai stato presente, richiama il problema “della storia della ‘vita’ e del divenire-cosciente della vita” (VF, 103). In questo senso, la nozione quasi-trascendentale di traccia è utilizzata –nell’orizzonte della *Rückfrage*– per sondare la scena irraggiungibile del passaggio dal mondo-della-vita (*Lebenswelt*) al mondo della coscienza. Così, per Derrida, la costituzione del senso del tempo si gioca nella *différance* tra il “presente vivente” e la “presenza del vissuto”.

Sulla soglia della riduzione fenomenologica, il tempo in quanto temporalizzazione rimanda alla costituzione stessa della coscienza come presenza a sé. La storia del “divenire-cosciente” coincide con la costituzione della coscienza del presente, ovvero con il movimento di iterazione proprio dell’auto-affezione del tempo con se stesso: “Il processo col quale l’adesso vivente, producendosi per generazione spontanea, deve, per essere un adesso, ritenzionalizzarsi (*se retenir*) in un altro adesso, intaccare (*s’affecter*) se stesso, senza ricorso con una nuova attualità originaria nella quale diverrà non-adesso come adesso pensato, ecc., un tale processo è proprio un’auto-affezione pura nella quale il medesimo è il medesimo solo facendosi intaccare dall’altro, divenendo l’altro del medesimo” (VF, 123).

Ritornando su di sé, il tempo produce uno “spaziamento” che è il presente vivente, pronto ad accogliere il percepito. Se il tempo fosse puro flusso non si darebbe alcun decorso o durata, ma si avrebbe l’impressione di vivere un eterno presente indifferenziato, in quanto ogni impressione sarebbe assoluta, senza possibilità di memoria. La percezione della durata presuppone l’abbandono dell’idea di una pura essenza del tempo, per una filosofia dell’iscrizione originaria dello spazio nel tempo, ovvero per un pensiero della traccia: “la temporalizzazione del senso è fin dall’inizio del gioco ‘spaziatura’. [...] Lo spazio è nel tempo, esso è la pura uscita fuori da sé del tempo, è il fuori-da-sé come rapporto a sé del tempo” (VF, 124).

Questa spaziatura decreta, pertanto, il fallimento della pretesa husserliana di pensare il tempo in modo puro e mostra che il campo aperto dalla riduzione è una scena. In altre parole, anche la fenomenologia induce a rappresentare il senso dell’oggetto ricercato, invece di intuirlo immediatamente. Pur ricercando “la cosa stessa” del tempo, per Derrida, Husserl si è trovato a costruire un *eidos*: un’immagine statica della temporalità. La scoperta dello statuto differenziale della ritenzione –complicando, in quanto traccia, la semplicità dell’atto di riduzione iniziale– reintroduce surrettiziamente il tempo del mondo, caratterizzato proprio dalla contaminazione con la dimensione spaziale. In ultima analisi, è tale contaminazione che permette di pensare il ruolo del segno come “esteriorità costituente” all’interno dell’auto-affezione prodotta dalla voce, decostruendo la distinzione husserliana tra indice ed espressione.

Questo per quanto riguarda il ruolo giocato dalla fenomenologia del tempo ne *La voce e il fenomeno*. L’interpretazione derridiana si è prestata, tuttavia, alle più forti critiche da parte dell’ortodossia husserliana, specialmente in ambito anglosassone. Tra le diverse critiche fatte a *La voce e il fenomeno*, vorrei

accennare brevemente all'articolo di Natalie Alexander, *The Hollow deconstruction of time*²⁴. L'articolo sostiene che l'interpretazione di Derrida sia "a weak misreadings"²⁵, in quanto risulta essere condotta secondo criteri "letterari". Secondo la Alexander, Derrida –pensando più come un critico letterario, che non come un filosofo– ricerca la costruzione retorica di un testo per interpretarla ed eventualmente riprodurla attraverso un procedimento metonimico. Quindi, l'interpretazione di Derrida non sarebbe argomentata filosoficamente perché insensibile alla logica sottesa alle analisi husserliane del tempo. Tale logica si fonda, infatti, sulla teoria husserliana degli interi e delle parti –presentata nella Terza delle *Ricerche logiche*– che definisce i rapporti tra elementi indipendenti e non-indipendenti e, per estensione, le relazioni tra le unità e l'intero flusso temporale. Non avendo considerato questo fondamentale contesto, la lettura di Derrida sarebbe filosoficamente delegittimata: "Derrida's interpretation, trading on its impossible criterion of presence, assimilates all dependency relations to grounding relations. By treating the now-phase as an independent foundation, the Derridian text drives Husserl back toward Brentano, and toward the problem that a succession of experiences is not an experience of succession, the problem of 'empirical' temporal atomism. If the relation between now-phases were a linear succession of independent instants, then the only relation possible would be an 'indicative' association of independent existences"²⁶.

Ciò che qui è importante discutere, è l'accusa di empirismo nella forma di un ritorno allo psicologismo brentano. Come può, infatti, l'argomentazione de *La voce e il fenomeno* –senza riferirsi a Brentano– indurre una studiosa attenta come la Alexander a questo risultato? Ritengo che la motivazione più plausibile di questa critica sia da ricercarsi nello stesso "temporeggiare" di Derrida di fronte alla riduzione fenomenologica. Questa strategia è dovuta, non tanto ad un presunto fraintendimento, quanto alla scelta di Derrida di evidenziare l'oscillazione più profonda che risiede nello stesso progetto di Husserl: quella, sottolineata ne *Il problema della genesi*, tra una fenomenologia statica ed una genetica. La ricerca derridiana di un sistema d'iterazione delle ritenzioni che precede il darsi del presente è, quindi, da interpretarsi nel solco della genesi trascendentale e non in quello propria della psicologia empirica.

Nel capitolo dedicato all'analisi delle *Lezioni del 1905* Derrida scrive: "Ora, se si riconosce, come farà Husserl, che l'ora' originario non appare che mediante una sintesi passiva del tempo con se stesso e mediante una ritenzione immediata del passato [...], si è in diritto di porre la domanda seguente: quale discontinuità radicale vi è tra questo passato già costituito e il tempo obiettivo che mi s'impone, costituito senza alcun intervento da parte mia? Husserl non porrà questa domanda fondamentale nelle *Vorlesungen*. Il fatto è che qui egli rimane a una temporalità noematica, il cui senso è già costituito e conosciuto"²⁷.

Per Derrida, l'analisi empirica di Brentano è condotta su di un tempo "già costituito", così come è già costituito il senso del tempo noematico descritto da Husserl in seguito alla riduzione del tempo mondano. La riduzione, pertanto, non porta alla costituzione del tempo mondano sulla base della coscienza interna del tempo, ma alla costituzione di un tempo ideale che, portato alle

estreme conseguenze, implode sul tempo come forma a priori dell'intuizione sostenuto da Kant.

La riflessione genetica, suggerita da Derrida, sottolinea la contrapposizione esistente tra il *significato del tempo* –guida onnitemporale che costituisce la condizione di possibilità dell'analisi “statica” condotta da Husserl nelle *Lezioni*– e il *tempo del significato*, attraverso il quale ci si interroga geneticamente sulla costituzione degli oggetti ideali, anch'essi pensati come prodotti, sebbene né storicisticamente né psicologicamente. Ed è al livello di questo tempo costituente l'oggetto ideale “Presente Vivente” come punto-origine (già da sempre spazializzato e originato) che si devono porre le osservazioni di Derrida sulla struttura del ritardo e del rinvio come auto-affezione²⁸. Senza considerare il tentativo fatto ne *Il problema della genesi* di leggere insieme fenomenologia statica e genetica –a partire da una genesi passiva in continuità con la domanda ontologica– l'interpretazione de *La voce e il fenomeno* sarebbe da valutare come totalmente gratuita.

2. Ricoeur: l'aporia dell'apparire del tempo

La lettura delle *Lezioni del 1905* di Ricoeur si situa nel progetto complessivo di “rifigurazione” delle aporie del tempo, riscontrabili nella tradizione filosofica tra esperienza soggettiva del tempo e tempo cosmologico, attraverso una riconfigurazione narratologica. In tale contesto, Ricoeur considera l'analisi di Husserl come una descrizione del tempo immanente che, pur nella profondità degli esiti, risulta inadatta alla spiegazione del tempo fisico. Per questo la descrizione fenomenologica deve essere avvicinata e sostenuta dalla contrapposta spiegazione kantiana del tempo²⁹. In sintesi, l'intuitività del tempo sostenuta da Husserl, che esige un presente capace di unire e separare il passato e il futuro, non può sostenersi senza sottintendere un tempo “invisibile” –perché “non ha punti di riferimento nel presente” (TR III, 91)– quale è quello considerato da Kant.

La necessità del riferimento a Kant costituisce il contenuto della critica di Ricoeur alla riduzione husserliana del tempo mondano, che apre il campo delle descrizioni fenomenologiche. Infatti, l'aporia fondamentale risiede già nel ricercare una pura “coscienza interna del tempo” fondata sull'elaborazione di una descrizione iletica del tempo della coscienza, che si costituirebbe in assenza di ogni riferimento ad un ordine temporale costituito: “Ora, ci si può chiedere se tali apprensioni, per strappare l'iletica al silenzio, non devono prendere a prestito alle determinazioni del tempo obiettivo, conosciute prima della messa fuori circuito. Parleremmo forse del sentito ‘al medesimo tempo’, se non sapessimo nulla della simultaneità obiettiva, della distanza temporale, se non sapessimo niente dell'uguaglianza obiettiva tra intervalli di tempo?” (TR III, 40).

L'aporia della presupposizione necessaria del tempo mondano –per Husserl già ridotto– non è, tuttavia, sottolineata da Ricoeur per decretare il fallimento dell'analisi fenomenologica. Tale analisi è solamente limitata ad uno studio del tempo della coscienza che richiede, come prezzo per la sua audacia e sottigliezza, una certa ambiguità.

Il commento prosegue indicando le due scoperte principali di Husserl riguardo al tempo: il fenomeno della ritenzione e della corrispettiva protenzione e la distinzione tra ritenzione (ricordo primario) e la rimemorazione (ricordo secondario). Le suddette innovazioni rappresentano la soluzione posta al problema dell'intuizione della durata dell'oggetto temporale (ad es. un suono o una melodia), che Husserl vorrebbe priva di alcuna funzione sintetica aggiunta.

La ritenzione, in quanto correlata ad una intenzionalità longitudinale, permette la coesistenza dell'impressione originaria e della relativa serie di ritenzioni che rendono conto della continuità e della durata nel mutamento. Attraverso la ritenzione, infatti, si può rendere conto del fenomeno della durata "nel senso della continuazione del medesimo attraverso la successione di fasi altre" (TR III, 43). Tale continuità apre dialetticamente alla considerazione di una identità non logica, ma temporale, che ha il compito di mediare l'identità del presente puntuale e dell'oggetto immanente "non puntuale", giustificandone la durata percettiva.

Inoltre poiché la relazione tra ritenzione ed impressione originaria è descrivibile come modificazione: Ricoeur "può affermare che il presente e il passato recente si appartengono reciprocamente, che la ritenzione è un presente allargato che assicura, non solo la continuità del tempo, ma la diffusione progressivamente attenuata dell'intuitività del punto-origine a tutto ciò che l'istante presente ritiene in sé o sotto di sé" (TR III, 48).

12 Questa comunicazione dell'intuitività al passato rende conto della durata sotto un duplice aspetto: da un lato, il presente (estendendosi) è modificato in "presente recente" e, dall'altro, l'impressione originaria passa di ritenzione in ritenzione defluendo attraverso un adombramento progressivo che spiega la sensazione del distanziamento temporale. Ogni punto-origine è allora un cominciare e un continuare che esprime il duplice senso del presente: "punto d'origine come iniziativa d'una continuità ritenzionale" e "punto-limite, astratto mediante divisione infinita del continuum temporale" (TR III, 51). Per Ricoeur, la caratteristica più determinante della ritenzione è quella di esprimere la priorità della modificazione sul momento negativo istituito dalla valorizzazione della differenza tra l'impressione e la ritenzione. Questa prospettiva è, infatti, fondata sull'astrazione oggettivante che, fissandosi su un istante, lo pone come punto-limite (TR III, 50). Conseguentemente, privilegiando la differenza, ogni istante sarebbe unico e non si potrebbe pensare alcuna forma di continuità tra un punto e un altro del tempo³⁰. Invece, ponendo l'accento sulla modificazione, Ricoeur sottolinea l'anteriorità fondativa del flusso continuo del tempo su ogni cesura calcolante, interessata a fissare dei punti-origine. La processione dell'impressione originaria e della ritenzione, pertanto, rivela una continuità vivente che manifesta l'aspetto più originario del tempo, quello indicato dal ricorso a Kant. In questo senso, tale dimensione originaria sfugge alla fenomenologia della coscienza interna del tempo perché essa viene accettata –e non intuita– dalla coscienza.

L'altra scoperta essenziale delle *Lezioni* è quella relativa alla distinzione tra ritenzione (ricordo primario) e rimemorazione (ricordo secondario). In che cosa

consiste la differenza tra la ritenzione della melodia che sto udendo e il suo ricordo, emerso dopo qualche tempo dalla sua esecuzione? Per Ricoeur, la differenza non risiede nel contenuto, ma nel modo di darsi alla coscienza dell'oggetto "melodia". Nel primo caso, infatti, si ha una percezione, nel secondo una quasi-percezione perché la melodia non è più data nel modo della "presentazione", ma in quello della "ri-presentazione": "Tale differenza sta a significare che l'ora' puntuale ha il proprio corrispettivo in un quasi-presente che, al di fuori del suo statuto di 'come se', presenta i medesimi aspetti di ritenzione e protensione, quindi la stessa identità tra l'ora' puntuale e la sequenza di ritenzioni"³¹.

Pertanto, la differenza tra presentazione e rimemorazione rafforza per contrasto la continuità del flusso temporale, scartando senza appello la possibilità di una contaminazione tra questi due modi di datità. Quindi per Ricoeur, il ricordo, è una riproduzione costituita analogicamente, che si sovrappone alla continuità originaria del flusso temporale. Il "quasi" che connota la rimemorazione indica, infatti, che essa può solo riprodurre qualcosa, perché non è un atto donatore di senso. La costituzione del passato nella rimemorazione avviene, allora, attraverso il ricorso alla libera variazione. Essa consiste nel: "potere di ripetere –nel duplice senso di far ritornare e di reiterare– l'esperienza assolutamente primitiva della ritenzione: quest'ultima segue 'le linee di similarità' che rendono possibile la coincidenza successiva tra la medesima successione ritenuta, poi ri-memorata" (TR III, 56).

Questa coincidenza risponde a due problemi: da un lato, compensa la frattura tra la ritenzione e la rimemorazione che non intenziona più un presente attuale e, dall'altro, introduce alla differenza tra rimemorazione e immaginazione. Infatti, il rimemorare comprende in sé una seconda intenzionalità con valore posizionale (*Setzung*) "che ne fa una rappresentazione di..., seconda nel senso che equivale alla replica (*Gegenbild*) dell'intenzionalità longitudinale costitutiva della ritenzione e generatrice del tempo-oggetto" (TR III, 57). In questo modo, il rimemorare si rivolge al proprio contenuto e lo pone come ciò che è stato (presente). Ricoeur ha così dimostrato come la descrizione husserliana riesca a distinguere i piani temporali, rendendo possibile pensare il passato in modo "realistico" attraverso l'analogia con il presente.

L'esposizione ricoeuriana prosegue, poi, esplicitando i livelli della costituzione del tempo: obiettivo, obiettivato dagli oggetti temporali e immanente. La conclusione di Ricoeur consiste nel sostenere che per analizzare il tempo non è sufficiente ricorrere all'autocostituzione del flusso temporale immanente, ma occorra riferirsi al tempo come condizione di possibilità dell'esperienza, quale lo descrive Kant.

3. Tempo e differenze

Pur non sottovalutando la stratificazione delle osservazioni svolte dai due autori nei confronti delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*, ritengo che emergano subito agli occhi del lettore una differenza ed

una somiglianza di carattere generale, che possono essere mantenute come una costante del confronto tra Ricoeur e Derrida. La differenza riguarda l'atteggiamento critico nei confronti di Husserl.

Derrida mira, attraverso una riconsiderazione globale delle diverse fasi della fenomenologia, a sottolineare i punti controversi che contestano l'auto-interpretazione idealistica. Così facendo, egli può far scivolare –secondo una complessa strategia che porta Husserl contro Husserl– le argomentazioni fenomenologiche dal costituire un'espressione della metafisica della presenza compiuta nell'intuizionismo alla base per istituire una fenomenologia della "contaminazione originaria di empirico e trascendentale", aperta al confronto con i momenti non sottoposti al dominio metafisico, presenti nello strutturalismo o nella psicoanalisi. Tra questi emerge l'interpretazione originale della struttura iterativa delle ritenzioni presente in Husserl, in relazione al concetto di traccia "inconscia". Tale interpretazione implica, poi, una traslazione nel significato della "passività" in ambito fenomenologico, verso una concezione più vicina a quella psicoanalitica. L'uso derridiano, tuttavia, non tende ad una semplice fusione arbitraria dei due registri, ma tenta di pensarne le implicazioni nei confronti dell'esposizione del movimento della *différance*.

D'altro canto Ricoeur attinge con più fiducia alle analisi e al metodo presenti nei testi di Husserl, completando le mancanze o incongruenze eventuali all'interno della propria ermeneutica. Senza doversi vincolare alla totalità della "lettera" husserliana, Ricoeur ne fa un momento della propria proposta. Ad esempio, il concetto di *iniziativa* (TA, 251-267; TRIII, 350-365), elemento fondamentale della riflessione sul presente storico, riceve la sua impronta dal presente allargato, elaborato a partire dalla relazione tra impressione originaria e ritenzione ottenuta dalla lettura delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*.

L'analogia consiste nella presa di distanza comune dalla riduzione fenomenologica.

Per Derrida, questo gesto assume le tonalità di un differimento irriducibile rispetto alla presenza a sé di un vissuto immanente. L'immediatezza è il *telos* impossibile della stessa riduzione, in quanto questa risulta inseparabile da un atto del soggetto esistente che "converte" il proprio atteggiamento. Nessuna riduzione, quindi, può comprendere quell'atto che esclude per definizione come mondano. Pertanto, nell'orizzonte definito da questo limite strutturale si manifesta lo iato tra la sfera ridotta del vissuto e quella vivente. Il tempo costituito nella coscienza pura, escludendo il tempo noetico nel quale si dà l'atto della riduzione, è così semplice *éidos*. Esso si risolve in un "tempo formale" segnato, in quanto tale, da una differenza irriducibile rispetto al tempo concreto dell'esistenza. Il tempo, così ridotto, riduce inevitabilmente la complessità temporale ad un flusso dove "l'attuale adesso è e permane qualcosa di puntuale, una persistente forma per sempre nuove materie"³².

In continuità con il taglio adottato, la contestazione della riduzione e la contaminazione di empirico e trascendentale vengono a coincidere nella strategia derridiana. Attraverso tale coincidenza, Derrida tende a far giocare la rigorosa

fedeltà al fenomeno –professata da Husserl– contro la decisione metafisica della puntualità dell'istante, mantenuta nel “punto sorgente” dell'impressione originaria. Come deduce la Marrati-Guénon, la scommessa derridiana “sera alors de montrer que le présent n'est jamais simple, qu'il est toujours une synthèse originaire et irréductible”³³.

Pertanto, il ruolo di tale sintesi spezza la purezza della riduzione introducendo un'assenza costitutiva, uno “spaziamento” ed una passività nel bisogno riscontrato dal presente di ricorrere al supplemento della ritenzione. In questo senso, è evidente il ricorso al movimento heideggeriano e kantiano dell'*auto-afezione*³⁴, per cui il presente si produce a partire da un ritorno che, negando la sua puntualità, lo “pone in essere”. Poiché è tale solo attraverso la riduzione, il sedicente presente di cui si ha coscienza è già da sempre passato. Dunque, il presente della coscienza è l'effetto prodotto dalla mediazione della struttura iterativa della traccia ritenzionale: esso è infatti identificabile, in quanto è già da sempre reiterato.

Invece, il rilevamento dell'aporia presente nella riduzione husserliana del tempo mondano e il necessario completamento con la prospettiva kantiana, presente in Ricoeur, si spiega con il tentativo di salvaguardare la possibilità delle *Lezioni* di descrivere il presente vivente. Questa strategia, infatti, è funzionale al progetto ricoeuriano consistente nell'elaborazione di una ermeneutica della coscienza storica, che “aperta alla ruminazione delle aporie della fenomenologia del tempo, consiste nel riflettere sul tempo storico tra il tempo fenomenologico e il tempo che la fenomenologia non riesce a costituire, che lo si chiami tempo del mondo, tempo obbiettivo o tempo ordinario” (TR III, 159).

Per raggiungere questo scopo, Ricoeur deve pensare il contributo di Husserl come relativo alla sola coscienza immanente. Allora la riduzione viene confinata alla costituzione della sola dimensione interna che, come tale, non può sostenersi se non ricorrendo alla determinazione propriamente kantiana della “non intuitività” del tempo, in quanto forma a priori della sensibilità. Infatti, dall'analisi ricoeuriana dello schematismo, che tratta della mediazione operata dall'immaginazione tra categorie e sensazioni, risulta che “il tempo non potrebbe essere percepito in se stesso, ma che noi ne abbiamo una rappresentazione indiretta, in occasione delle operazioni ad un tempo intellettive ed immaginative applicate a degli oggetti nello spazio” (TR III, 76).

Per Ricoeur, la riduzione impedisce a Husserl di pensare la correlazione tra tempo ed esistenza mondana. Questa si esprime in Kant attraverso l'argomento dell'*auto-afezione* come auto-modificazione del soggetto mediante i propri atti. Ricoeur, qui in continuità con Derrida, trova ciò che manca alla fenomenologia ricorrendo all'*auto-afezione* declinata esistenzialmente. Tuttavia in Ricoeur, questo ricorso non comporta alcuna relazione con lo spazio: “Siamo ben lontani da qualche contaminazione del tempo da parte dello spazio, la mediazione delle operazioni sullo spazio rivela d'un sol tratto, il legame, nel vivo dell'esperienza del tempo, della passività e dell'attività: noi siamo segnati temporalmente nella misura in cui agiamo temporalmente; essere segnati e produrre costituiscono un solo e unico fenomeno” (TR III, 86).

La critica a Husserl è, quindi, svolta avendo presente la riflessione kantiana. Per cui, se da un lato, non è possibile accedere alle necessarie acquisizioni husserliane che escludendo la problematica kantiana, dall'altro, si può descrivere la fenomenologia del tempo solo ricorrendo a "prestiti" nei confronti del tempo obiettivo determinato kantianamente. Pur nella complementarità delle prospettive, fenomenologia e critica si escludono reciprocamente come la facce di una stessa medaglia (TR III, 89). In ultima analisi, l'aporia tra tempo della coscienza e tempo della natura rimane a monte di una certa ricaduta "intimista" delle analisi sviluppatesi in seguito alla riduzione fenomenologica del tempo mondano.

A partire dalla posizione e dalla declinazione dell'argomento dell'*auto-afezione* in rapporto alla critica della riduzione husserliana, possiamo ora mettere in luce una differenza caratteristica nella strategia dei due autori.

Per Derrida, l'*auto-afezione* come "passività produttiva" è connessa da un lato alla problematica heideggeriana della differenza ontologica e dall'altro all'incrocio tra segno (Saussure) e inconscio (Freud) determinato dalla traccia³⁵.

Invece Ricoeur, attraverso una connotazione esistenziale dell'*auto-afezione* kantiana e ricorrendo al tema dell'azione-passione, cerca di attuare il "rinvio della fenomenologia all'ontologia", nella speranza di dare compimento ai temi della fenomenologia esistenziale francese³⁶.

L'approfondimento della comune critica alla riduzione husserliana termina in una divaricazione, in fondo, della passività. Nella prospettiva genetico-decostruttiva di Derrida, la passività esprime una non-presenza che costituisce la coscienza stessa e che non è mai accessibile ad essa; per Ricoeur, invece, si tratta dell'interpretazione dell'inesauribile opacità di ciò che è "altro" rispetto alla coscienza e che si dà nell'agire nel mondo-della-vita (*Lebenswelt*).

Dopo aver considerato alcune caratteristiche generali del confronto, posso avviarmi alla conclusione attraverso l'analisi della nota con la quale Ricoeur considera direttamente la lettura derridiana delle *Lezioni del 1905* svolta ne *La voce e il fenomeno*³⁷. La nota in questione appare nel momento in cui Ricoeur presenta la ritenzione come mediazione delle impressioni originarie, che opera in modo da costituire la durata temporale espressa dall'avverbio "ancora". La ritenzione agisce, quindi, in senso chiaramente dialettico: "La funzione della ritenzione è quella di fissare l'identità del presente puntuale e dell'oggetto immanente non puntuale. La ritenzione è una sfida alla logica del medesimo e dell'altro: questa sfida è il tempo [...] Durare significa che qualcosa persiste mutando. L'identità che ne risulta non è più quindi una identità logica, ma precisamente quella di una totalità temporale" (TR III, 46).

È da questa concezione del presente vivente, pensato dialetticamente attraverso la mediazione della ritenzione, che Ricoeur avvicina la presa di posizione di Derrida. Ricoeur sottolinea che la distinzione tra presente e istante operata da Husserl nelle *Lezioni* è una scoperta che va mantenuta: "prescindendo dalla dipendenza della teoria husserliana dell'intuizione" (TR III, 46); non equiparando "sotto il segno comune dell'alterità" ritenzione e rimemorazione, in quanto la ritenzione continua la percezione.

In questo modo, la posizione di Derrida è ridotta ad una critica dell'identità puntuale o logica che non riesce a superarsi in una identità temporale. Inoltre, l'adozione della nozione di traccia –alla quale Ricoeur riconosce un certo merito– non comporta, tuttavia, le osservazioni più radicali di Derrida sulla costituzione passiva del presente, attraverso il movimento della *différance*. Se, come vuole Ricoeur, la traccia “si oppone solo ad una fenomenologia che confonda il presente vivo con l'istante puntuale” (TR III, 46), allora –come è stato precedentemente mostrato– non si sta considerando il testo di Derrida, o meglio non lo si vuole considerare. E questo perché Ricoeur, pur presentando tutte le critiche che abbiamo esposto, non vuole accettare la messa in discussione derridiana del valore della presenza e per questo –chiaramente contro Derrida– giunge a riportare Husserl ad Agostino: “Husserl apre la via ad una filosofia della presenza inclusiva dell'alterità *sui generis* della ritenzione. [...] Husserl non fa altro che affinare la nozione agostiniana del triplice presente e, più precisamente, quella del ‘presente del passato’” (TR III, 47).

La divergenza tra i due autori si è fatta abissale. Inoltre, alcuni indizi nel testo di Ricoeur inducono a pensare che tale lettura di Husserl sia impostata, per buona parte, al fine di contrastare la decostruzione derridiana: “le nozioni di differenza, di alterità, di negatività espresse mediante la formula ‘non...più...’, non sono prime ma derivano dall'astrazione operata sulla continuità mediante uno sguardo che si ferma sull'istante e lo trasforma da punto d'origine in punto limite. Un aspetto della grammatica del verbo essere conferma questa veduta: è infatti possibile coniugare il verbo essere ad un tempo passato (e futuro) senza introdurre negazione: ‘è’, ‘era’, ‘sarà’ sono espressioni del tutto positive che indicano nel linguaggio la priorità dell'idea di modificazione rispetto a quella di negazione [...] il ricordo primario è una modificazione positiva dell'impressione, non una differenza” (TR III, 50-51).

In *Della grammatologia* tuttavia, Derrida sembra anticipare le obiezioni nelle quali sarebbe incorso da parte dei fenomenologi (G, 98-105). La traccia, infatti, è il nome di una passività in rapporto ad un passato che non si lascia riattivare in alcuna presenza, nemmeno in quella modificata del presente-passato. In questo modo, Derrida può rimproverare a Husserl (e a Ricoeur) di complicare la struttura del tempo senza mai intaccarne la linearità –se non attraverso “ritorni intenzionali” quali la rimemorazione– per risvegliare qualcosa che, a ben vedere, è passato solo in potentia. Infatti, la ritenzione e la protensione “alla lettera”, pur estendendo il presente vivente oltre la puntualità dell'istante, non ne contestano a fondo la legalità, per cui “decostruire la semplicità della presenza non porta solamente a tener conto degli orizzonti della presenza potenziale, o anche di una ‘dialettica’ della protensione e della ritenzione che si installerebbe nel cuore del presente invece di farglielo abbracciare”³⁸. Per “abbracciare” il presente, Derrida ritiene necessario ricorrere alla nozione freudiana di effetto a ritardo (*nachträglich*), abbandonando l'impianto della fenomenologia della coscienza³⁹.

Infine, queste osservazioni ci permettono di mettere a fuoco con più preci-

sione la distanza che separa i due pensatori. La lettura di Ricoeur, rifiutando l'inerenza nel presente allargato di ogni dimensione spaziale e interpretando la ritenzione come il "terzo" che opera la sintesi, accetta il privilegio delle nozioni di continuità e di presenza. D'altro canto, Derrida, optando per un pensiero della *différance*, indicando nella traccia ritenzionale qualcosa che non "è", ma precede e genera.

¹ M. LUZI, da "Nel corpo oscuro della metamorfosi" in *Tutte le poesie I*, Garzanti, Milano 1988, p. 382.

² Cfr. V. FAGONE S.J., *Tempo e intenzionalità*, in "Archivio di filosofia", CEDAM, Padova 1960, pp. 105-131.

³ Per la spiegazione di quanto, per motivi di spazio, ho potuto soltanto riassumere: E. MELANDRI, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960, in particolare il II capitolo: "Eidos. Il problema dello schematismo fenomenologico". Inoltre: E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991.

⁴ La cui traduzione italiana è contenuta in E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 1998.

⁵ Per l'analisi del confronto da un punto di vista più generale, mi permetto di rinviare a: M. SALVIOLI, *Oltrepassare il segno. Derrida e Ricoeur lettori di Husserl*, "Segni e comprensione", n. 45, gennaio-aprile 2002, pp. 26-39.

⁶ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno* [VF], Jaca Book, Milano 1997.

⁷ P. RICOEUR, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato* [TR III], Jaca Book, Milano 1988, pp. 38-68. Ricoeur è ritornato sul tema della fenomenologia del tempo, nella sua ultima opera *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000; tr. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003. Tuttavia, per quanto riguarda l'oggetto della presente ricerca, quest'ultimo volume non sembra portare alcuna innovazione teoreticamente significativa rispetto a quanto sostenuto in *Tempo e racconto*.

⁸ Cfr. M. SALVIOLI, *Il senso della storia secondo Ricoeur e Derrida*, "Sapienza", 56 (2003), pp. 181-200, dove, tra l'altro, ho cercato di mostrare che –attraverso diverse interpretazioni della traccia, del sedimento e della *Rückfrage*– Derrida e Ricoeur pensano il movimento della "storicità trascendentale" declinando in senso storico le decisioni teoretiche prese intorno al senso della temporalità e alla temporalità del senso.

⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Est, Milano 1997, p. 166.

¹⁰ R. BERNET, *La voix de son maître*, in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, p. 295.

¹¹ J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1953-1954)*, PUF, Paris 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* [PG], Jaca Book, Milano 1992, pp. 163-177.

¹² E. HUSSERL, *La crisi...*, cit., p. 178. Dove al § 40 si insiste sul fatto che la riduzione per essere "totale" deve essere eseguita in modo istantaneo evitando il fraintendimento dell'astensione graduale. Derrida, al contrario, sembra optare per questa gradualità che si concretizza nel mostrare come la pretesa purezza del "campo dell'esperienza trascendentale" sia sempre contaminata da una passività irriducibile che segna l'impossibilità di una riduzione totale. Se mi è lecito continuare l'allegoria di Bernet, la "voce del maestro" è così continuamente interrotta dal discepolo acuto e petulante che contesta le premesse della lezione, non permettendo agli altri di apprendere in modo passivo il contenuto del corso e contendendo al docente il primato.

¹³ Il rinvio è alla conferenza *La différance* dove Derrida esplicita la propria strategia condensandola in un segno costruito ad arte per destabilizzare le varie forme della metafisica della pre-

senza: "Differire, in questo senso, è temporeggiare, è ricorrere, coscientemente o incoscientemente, alla mediazione temporale o temporeggiatrice di una deviazione che sospende il compimento o il riempimento del 'desiderio' o della 'volontà', e che parimenti li effettua in modo che ne annulla o tempera l'effetto" (*Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia* [M], Einaudi, Torino 1997, p. 34). "Il segno sarebbe dunque la presenza differita. [...] Ciò che descrivo qui per definire, nella banalità dei suoi tratti, la significazione come *différance* di temporeggiamento, è la struttura del segno determinata in modo classico: essa presuppone che il segno, differendo la presenza, non sia pensabile che a partire dalla presenza che esso differisce e in vista della presenza differita di cui si mira a riappropriarsi" (M, p. 36).

¹⁴ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, § 24, pp. 50-51.

¹⁵ E. HUSSERL, § 26 della VI Ricerca logica in *Ricerche logiche II*, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 390-393.

¹⁶ VF, p. 95: "La punta dell'istante, l'identità del vissuto presente a sé nel medesimo istante porta dunque tutto il peso di questa dimostrazione. La presenza a sé deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale". Questa è l'interpretazione che attraversa anche *Ousia e grammè* (M, p. 64) dove Derrida, al fine di confrontarsi decostruttivamente con Heidegger, scrive: "Da Parmenide a Husserl, il privilegio del presente non è mai stato messo in questione".

¹⁷ E. HUSSERL, *Per la fenomenologia...*, cit., § 11, p. 64.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ E. HUSSERL, *Idee I*, cit., § 81, p. 182.

²⁰ Ibidem, p. 144: "È infatti un assurdo parlare di un contenuto 'inconscio', che solo in un secondo momento diverrebbe conscio. Coscienza è necessariamente esser-conscio in ciascuna delle sue fasi. Come la fase ritenzionale ha coscienza della precedente senza farla oggetto, così anche il dato originario è già conscio – nella peculiare forma dell'ora – senza esser oggettuale". Questo passo è interpretato da Derrida come conferma del dominio del presente, a differenza di quanto pensa Freud (VF, p. 98). A questo riguardo cfr. R. COBB-STEVENS, *Derrida and Husserl on the status of retention*, "Analecta Husserliana", XIX, 1985, pp. 367-381, il quale ritiene che il pensiero di Derrida sovrapponga indebitamente elementi tratti da Saussure, Freud e Nietzsche alla fenomenologia, negando la riduzione attraverso l'interpretazione della ritenzione come traccia inconscia e spingendosi verso un nuovo naturalismo presentato come empirismo post-trascendentale. Mostriamo in seguito come il riferimento a PG e al ruolo della sintesi passiva nel pensiero di Husserl contribuisca a ridurre l'apparente arbitrarietà del gesto derridiano.

²¹ Cfr. R. BERNET, «La présence du passé», in op. cit., pp. 214-241.

²² J. DERRIDA, *La dissemination*, Seuil, Paris 1972; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La dissemination* [D], Jaca Book, Milano 1989, pp. 240 e ss.

²³ Per ricorrere ad una immagine classica: la ritenzione, rispetto all'impressione originaria, è da pensarsi in analogia con il "vuoto", rispetto alla brocca. Non si dà nessun recipiente, senza il vuoto che consente ad un oggetto di contenerne un altro.

²⁴ N. ALEXANDER, "The hollow deconstruction of time" in W. R. McKENNA e J. C. EVANS (a cura di), *Derrida and phenomenology*, Kluwer Academy Publishers, Dordrecht 1995, pp. 121-150.

²⁵ Ivi, p. 150.

²⁶ Ivi, op. cit., p. 129.

²⁷ PG, p. 147. Per il commento dettagliato al problema del tempo in chiave "genetica" tra Derrida e Husserl, rimando a: V. COSTA, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, in particolare il secondo capitolo "La sintesi originaria", pp. 61-86.

²⁸ Già PG, p. 158, presenta una struttura analoga: "Si tratta di una sintesi ontologica a priori e nello stesso tempo dialettica. La soggettività è il tempo che si auto-temporalizza. Il tempo è la soggettività che si auto-realizza come soggettività". In VF, Derrida abbandona il linguaggio ontologico e dialettico, dettato dalle influenze di Heidegger, per volgersi ad un vocabolario strutturalista, mutuato dalle riflessioni su de Saussure e Freud. Tuttavia l'apertura filosofica ad un pensiero della non presenza ai margini della filosofia è dato dalla complicazione originaria di empirico e trascendentale offerta primariamente dalle domande suscitate dal problema della genesi in Husserl.

²⁹ L'interpretazione ricoeuriana è da connettersi all'articolo del 1954-55 "Kant e Husserl" in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie* [EP], Vrin, Paris 1986, pp. 227-250, secondo cui la feno-

menologia richiede una fondazione kantiana così come le analisi della Estetica trascendentale conterrebbero una fenomenologia implicita: "Husserl fait la phénoménologie. Mais Kant la limite et la fonde" (p. 250).

³⁰ Cfr. P. BOURGEOIS, *The instant and the living present. Ricoeur and Derrida reading Husserl*, "Philosophy Today", n. 37, Spring 1993, pp. 31-37.

³¹ TR III, p. 53. Questa analogia, sostenuta dal carattere positivo della ritenzione, tra dato ritenuto e dato ri-memorato costituirà la base fenomenologica su cui Ricoeur costituirà l'ermeneutica della coscienza storica.

³² E. HUSSERL, *Idee I*, cit., § 81, p. 182.

³³ P. MARRATI-GUENON, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academy Publishers, Dordrecht 1998, p. 85.

³⁴ VF, p. 121: "Ora, dal momento in cui si tiene conto del movimento della temporalizzazione, come esso è già analizzato nelle *Vorlesungen*, bisogna utilizzare il concetto di cui si serve Heidegger, lo si sa, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, precisamente a proposito del tempo". Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, § 34 "Il tempo come autoaffezione pura e il carattere temporale del se-stesso", pp. 162-168.

³⁵ Cfr. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della Grammatologia* [G], Jaca Book, seconda ed. rivista e aggiornata, Milano 1998, in particolare il secondo capitolo della prima parte "Linguistica e grammatologia", pp. 49-108, dove Derrida aggiunge il contributo di Nietzsche e soprattutto quello di Levinas alla costituzione della nozione di traccia.

³⁶ Questo processo è riscontrabile dapprima nella correlazione volontario-involontario che risale alla prima opera autonoma (1950): "Sotto il titolo de *Il volontario e l'involontario*, le analisi eidetiche, ricche di sottili distinzioni si trovavano ad essere dinamizzate dalla dialettica inglobante dell'attività e della passività [...]. Se a Husserl dovevo la metodologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, a un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri, in breve di un soggetto padrone di sé e servo di quella necessità, figurata dal carattere, dall'inconscio e dalla vita" (P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 34.); quasi a concludere l'itinerario ricoeuriano ritroviamo questo schema concettuale nel tentativo di pensare il corpo proprio: "Con la diminuzione del potere di agire, sentita come una diminuzione dello sforzo di esistere, comincia il regno propriamente detto della sofferenza. [...] In questa prospettiva bisognerebbe ripercorrere il lavoro concettuale fatto a partire dai Trattati classici delle passioni, passando attraverso Maine de Biran, fino alla meditazione di Gabriel Marcel, di Merleau-Ponty e di Michel Henry, sull'incarnazione, la carne, la situazione affettiva e l'auto-affezione" (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 434-435.).

³⁷ TR III, pp. 46-47. Sullo specifico cfr. P. BOURGEOIS, op. cit..

³⁸ G, p. 99. Nel riconoscimento dell'insufficienza dell'interpretazione dialettica del Presente Vivente dobbiamo leggere anche un superamento di Derrida sulle proprie posizioni rispetto all'*Introduzione a "L'origine della geometria"*, dove affermazioni di questo genere: "Mediante la sua dialetticità stessa, l'originarietà assoluta del Presente Vivente consente la riduzione, senza negazione, di ogni alterità" (*Introduction*) a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962; tr. it. di C. di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl* [IOG], Jaca Book, Milano 1987, p. 140), compaiono più volte.

³⁹ IOG, p. 214: "Il ritardo è qui l'assoluto filosofico [...] la Riduzione non è che il pensiero puro di questo ritardo, il pensiero puro in quanto esso prende coscienza di sé come ritardo in una filosofia". Questo frammento di IOG potrebbe suggerire di subordinare la derivazione psicoanalitica della tematica del ritardo originario ad una riflessione autonoma del giovane Derrida sulla dinamica della riduzione fenomenologica stessa.

⁴⁰ G, p. 100: "proprio qui superiamo il limite della fenomenologia. L'archiscrittura come spaziatura non può darsi come tale, nell'esperienza fenomenologica di una presenza. Essa marca il tempo morto nella presenza del presente vivente, nella forma generale di ogni presenza".